

仏教とボランティアリズム

吉 田 久 一
(日本社会事業大学教授)

はじめに

仏教とボランティアリズム 仏教とボランティアリズム、あるいはボランティア活動という用語は余り熟していない使用方法かも知れない。仏教は東洋ないし日本の伝統的宗教であり、ボランティアリズムは欧米文化がうんだ思想であるからである。その教義や思想からしても、仏教は人間の自発性より、無我を立て前とする縁起観を特徴とするのに対し、ボランティアリズムは個の自発性を基本としている。

日本では一九七〇年代前後からボランティア活動

は隆盛になったが、基本的に欠けているのは、ボランティアリズムとは何かという問いであり、今一つはボランティア活動の国民化をはからなければ、日本社会福祉の性格である「一過性」に流されて、歴史的なある時期での思い出になりにかねないことである。

ここで仏教とボランティアリズムの関係を考察してみようとする意図は次の点からである。現在は二〇世紀の世紀末であるが、同時に二一世紀に向って何をなすべきかを思索する時期でもある。確かに現在の社会福祉は幾多の世紀末的な爛熟と退廃を宿しているが、また二一世紀の社会福祉に対してプランを構

築する責任はのがれるわけにはいかないであろう。それを結論的にいうならば、欧米近代社会事業が歴史的使命を果しながら、同時に爛熟しまた退廃の一面が生じている。ケースワーク等も合理性とともに、人間全体を統合的に把握する東洋の智慧を吸収して再生をはからねばならない。一つの予見としてであるが、それにエネルギーを与えるものは、外ならぬ東洋の社会福祉であると思う。日本の社会福祉は欧米近代社会福祉の成果を吸収しつつ、東洋ないし日本の社会福祉との統合をはかり、二一世紀の社会福祉に果すべき世界的役割があると思う。特にそれがボランティアのような思想型の場合いえることで、その際仏教のボランティアズムが大きな役割を持つことを信じてうたがはない。

ボランティアズムと国民化 次に減速経済以降ボランティア活動がさかんになったが、その歴史的社会的必然の説明が余りない。高度成長の果ての人間の類的疎外に対するボランティア活動、その基本にあ

るボランティア活動を要求する高度成長や減速経済下の社会問題との関係が余り省みられない。その歴史的社会的視点や、そこから発生する“自然”な人間の破壊とボランティア活動の関係が明らかにされなければ、社会保障が一応緒についたから今度は民間での自発活動の番だとか、行政は人権費が重むからボランティアにという行政肩代り論、あるいは多少生活も豊かになり、時間もできたからという中年婦人の自己満足それはかつての日の慈善ほどのエネルギーもないに堕してしまふ。この場合仏教は社会的視点は別として、そこから生じた“類”の崩壊、そしてその回復に必要なかわりを持つている。現在の世紀末的状况は“生きがい”等でかたずく問題ではない。ボランティアズムを信仰的次元で捉え、日本の“情”に流れやすいボランティアズムに対し、“意志”や宗教的“理性”を与えなければ、昭和一〇年代前後—太平洋戦争の前夜—の二の舞にもなり兼ねない。

日本のボランティア活動に欠けているのは、先ほどいったようにボランティアを身につけることと、その国民化をはかることである。ボランティア活動にボランティアを欠くというのは自己矛盾であるが、日本の精神風土、特に高度成長期以降は価値の多様性という名のもとに、本当の価値と無縁の自己満足的な精神論などがまかり通っている。ボランティアはその語源からして“自発性”“禁欲性”“連帯性”が重要である。それは高度成長下の消費生活に咲いたモラル等の徒花ではなく、全人的な、そして根元的な信仰とかかわるものである。ボランティアはいかにも“異国的”で“エミグラント”である。日本に今ほど“連帯性”が要求される時期がないにかかわらず、ボランティアは国民化しているとはいえない。ここである国民化とは戦後社会事業（昭和三〇年前後まで）の近代性・合理性へのリアクションとか、社会福祉における“閉じられた”共同体へのノスタルジアではない。

国民化とは生存権の定着とか、ボランティアの国民的定着をいつているので、単なる日本的なものへの回帰や、逆に日本と欧米社会福祉の単なる癒着ではない。近代的なものと東洋ないし日本的なものとの緊張を前提としての地域社会への定着である。日本社会福祉は欧米の知識に明るいが、日本や東洋の社会福祉の発掘が全くおくれてしまった。世界と日本、普遍と個別（日本の特殊性でない）の關係が、二〇世紀終末でのナショナルリズムの課題である。

歴史的社会的視点とボランティアリズム 最後に社会福祉の基本は歴史的社会的視点とそれに支えられた人間的視点の解明にある。一般に社会福祉の社会科学は将来を予見する能力が減退し、混乱しているかにみえる。そして、経済の季節から価値や思想の季節がおとずれたかにみえる。しかし、それは高度成長以降の社会福祉が、社会科学方法論の考察を怠ったことからきている。歴史的社会的視点を失ったボ

ランタリズムの一人歩きは、ボランティアの衰弱以外の何ものでもない。社会科学とボランティアは両極にあり、それぞれ主体性を保ちながら相互「緊張」を基本としなければならない。この緊張の相手を喪失することは不幸なことである。きびしい緊張があつてこそ、ボランティアは歴史的社会的なものの内面となりうる事が可能なわけである。この場合のボランティアとはすでにのべたように、モダニズムとか、行政で打出された「生き甲斐論」等ではない。それは宗教というより宗教信仰との関係である。それによつてかつて日本の歴史にみなかった程の「類」の崩壊の現状に対し、「自然」な人間の回復が可能である。歴史的社会的視点を失つた価値や精神の一人歩きの危険さは、太平洋戦争期の戦時厚生事業で経験したばかりではないか。

一、社会福祉のボランティアを 巡る歴史的社会的情况

1、ボランティア活動を要求する 諸状況

ボランティア活動と社会問題 ここというボランティア活動とは社会福祉のボランティア活動である。この前提からいえば、ボランティア活動は、社会福祉行政の肩代りや、中年婦人のサロンの発想でなく、高度成長以降の社会福祉問題が必然的に要求するものという認識である。したがつて、ボランティア活動を要求する社会問題↓社会福祉問題にふれないわけにいかない。

まず貧困問題である。高度成長以降の貧困問題は見えにくくなり、またその解決は制度・政策が本道であるが、貧困問題を担う具体的な人間である貧困者は制度や政策だけに任せておけないことは、養護老人ホーム等を考えてもわかることである。ニーズの多様化、高度化等のみの強調によつて、ベーシックな貧困問題に目をくもらせてならない。現在の貧困は継承的貧困、高度成長下における技術革新に伴

う不適応階層、絶えざるインフレ、欲望↓生産から生産↓欲望の逆転、いわゆる“依存効果”、減速経済下における失業等々で、これに加えて人口の高齢化、特にそのスピード化等である。このような基底的認識を外してはならない。

次に経済要因とともに社会要因が加って、多くの社会問題を産みだしている。その中で優れて社会福祉と関係するのは、核家族化、公害、地域組織の弛緩や地域間アンバランス等で、それは社会福祉が市民運動と交錯しつつ、市民運動ボランティアや地域ボランティアの働く場所である。

第三に日本社会では社会消費や共同消費の不足不備により社会問題が深刻化している。社会消費の不足は公的責任であり、ボランティア活動が肩代りすべき問題ではないが、社会福祉資源を初めとする諸資源の創出は市民運動的ボランティアの責任であり、社会資源不足からくる社会問題の加重に目を覆うわけにいかない。

これらの社会問題は総じていえば“相対的”貧困と呼べるかも知れない、しかし、この“相対”はかつて“絶対”に対して使用してきた場合と異なり、誠に見えない形で存在している。“相対的”貧困といわれてもピンとこずに中流意識の虜にされてしまいうのもその一つである。しかし、中流意識に流されているも、たえず生活が不安であり、窮乏感が拡散している。それは最早かつての戦後の憲法規定による“健康で文化的な最低限度の生活”に対する暗黙の合意や、そこでの生存権信仰を持ち得た牧歌的時代と異り、著しく複雑性をましている。

ボランティア活動と人間精神 社会福祉における人間とは、その時代の歴史社会の社会問題を背負いながら“生きた”人間を問題としている。その“生きた”人間の福祉対象モデルを現在に求めれば老人、児童（母子家庭を含む）、心身障害（児）者である。そこには前項の社会福祉問題が集中している。

さて高度成長期以降の人間の特徴は“類”が破壊され孤立代、アトム化していることである。高度成長以降特に管理社会が進行し、新たな選別、差別を生む中で、社会福祉対象者は生きているのである。地域社会が崩壊し、マイホーム的なエゴの広汎な展開の中におかれているのである。マイホーム的な中流意識はすでに“疎外”を“疎外”とも意識できないほど人間精神を蝕んでいる。

次に高度成長は金銭への唯物化で“物神性”が特徴である。しかもその物質信仰は世界に類例がないほどの高度成長のスピードに裏づけられ、貧しさど豊かさのコンフリクトの下におかれている。その物質化により人間の内的“自然”がきりとられ、内面的空洞化をきたす。ホモ・コンスメンス（消費的人間）は、生活水準信仰に犯され飲食による“ケダモノ化”とも称すべき現象をきたしている。それは生産的な全体的人間ではない。人間の豊かさのほうは消費の豊かさにかわり、そこからくる内的空

虚、受動的であるが故にたえず不安に怯かされている。人間の豊かさこそが基本なのである。

“類”が崩壊し、人間の内的“自然”が第一次元的な物質にきりとられる中で、ボランティア活動の主體的任務は、そのような状況下の矛盾を集中的に背負っている社会福祉対象に主體的に働きかけることを通じ、連帯の実現を図るとともに、自己もまた、失われた人間性の回復をはかることにある。

社会福祉ボランティアの方向 社会福祉ボランティアは社会的視点に支えられながら、人間的“自然”の実現にむかわねばならないが、その方向は前述の理由から次のようになる。

まず“類”的人間としての連帯の回復である。連帯を欠いて人間のありようがないことは東洋や西洋の宗教が示すところであるが、現在ほど連帯を欠き“シラケ”た時代はない。連帯性の欠如は社会的条件から由来しているが、その回復には仲間づくりとともに、自己の内面的主體的な“禁欲”を通じて、

エゴや“個”志向からの自己変革が要求される。ボランティアにとって“類的”連帯をはかるには、社会的条件とともに、このような“禁欲”を通じての自己変革が必要であろう。それは体制の補完や単なる福祉マインド等の自己満足でないことはことわるまでもない。

次に全体的人間の回復である。社会的人間的諸関係の総体である生活者として表現される人間存在の全体性である。それは“生きた”類的人間であると共に、肉面的“自然”を失わない人間である。社会福祉の対象者は歴史的社会的モデルとして現われるが、それはボランティア活動においても同様である。過去において、社会福祉の専門性ということで、対象者を分断的に検証し、機能的視点で扱えた。そして、それをクライエントと呼称した。しかし、ボランティアが対象とするのは、そのような専門性の名のもとに検証し、客観的基準を基本とする合理的対象ではない。それは現在の歴史社会に市民

として生きる主体的獨創的人間である。

最後にボランティア活動が対象とするのは、現実に国民生活を営んでいる日本人である。ボランティアの用語はともかく、それは近代性や合理性の名のもとに、日本人はなれした仮構の人間ではない。確かに日本の社会福祉は海外社会福祉の学習をしたというより先進国の模倣が多かった。しかし、ここでいう日本人とは、よくいわれる“ふるさと”志向のような日本への回帰ではない。また戦後社会事業の中心にあった“近代化”のリアクションでもない。また戦前の隣保制、家族制へのノスタルジアとしての“先祖返り”でもない。このような形で行政の代替になり終わることはボランティアの創造を阻害する。行政とボランティアはきびしい緊張の中で相互協力の可能性を模索すべきである。われわれは社会事業の近代的成果を学習すべきである。しかし、近代社会事業は長い歴史的作用を果して現に衰弱しつつある。われわれは、衰弱しつつある近代ボ

ランタリズムに国民的エネルギーを与えなければならない。ノスタルジアによる“先祖返り”等は論外であろう。特に人間の善意の名のもとに“情動的”に流れがちな日本のボランタリズムに“意志”と“理性”を与えて国民化しなければならない。かつて務台理作氏は日本人の思考方法論として生活実感↓意見↓^{意識}↓^{認識}↓^{世界観}↓^{理論}の構想を提示されたことがある。ボランティアは専門家と異なり、優れて生活実感の所有者である。しかし、それを理論化して、ボランティア実践にしなければならぬ。日本のボランティアであればこそ、“情動”的実感を意志や理性を通じて認識とし、主体的自発的实践にすべきである。

2、ボランティア活動の問題点

問題点 ここではボランタリズムと関係する五、六の点を挙げればこと足りる。まず制度との関係である。公・私協力、行政パートナー、補完論等さま

ざまある。しかし、現在みられるボランティア活動の隆盛には、行政ないし、行政の代替機構から打出された面が少なからずある。われわれはそのような現実を見すえながら、余り上述のような物わりのいい議論は、ボランティア活動を国民生活に定着させる途ではないことを反省しておかねばならない。事実明治中期、大正後半期等の若干の短い時期を除いて、ボランタリーなものがたえず公に収斂されていったのである。したがって、まず制度や公的なものときびしい相互批判があつた上での協力関係であることを確認しておかねばならない。次に日本に福祉国家が成立してはいないが、福祉国家状況が展開し、テクノクラートにより、その絶対化傾向さえもみえる。行政が社会福祉を規定するのでなく、社会福祉のために社会福祉行政があるにかかわらず、その逆転現象すらみえる。したがって、ボランティアの側でたえず社会福祉とは何かという問題提起によって行政の絶対化傾向にチェックしなければならな

い。最後に行政と一般市民生活との橋渡しの役割である。制度があつても直ちに国民の福祉につながらないのは、老人自殺等々日々のマスコミが伝えるところでもわかる。橋渡しにボランティアの役割があると思う。

第二に専門性との関係である。そこでも併行・調整・仲介等々の議論がある。しかし日本では専門性、ボランティア活動、双方とも未確立のため前の議論はやや抽象的である。専門性を論理の世界とすれば、ボランティアの世界は対象と共に生きる日常の世界である。特に地域ボランティアにとって、その対象は運命共同体的な側面を持っている。救護法実施促進運動や太平洋戦争終末期に示した方面委員の若干の事例は、社会福祉プロパーへの反省点を示している。次に自然な福祉ニーズへの対応、潜在化ニーズの掘りおこし、その先駆的創造や機動的対応がしばしば特徴として論じられている。それらは方面委員制度の開拓者小河滋次郎等が明治末年からい

い続けているところである。社会福祉の世界では無謬説等あり得ない。とすれば専門家の誤りを対象の自然なニーズに一たび帰し、問題の再構成を専門家に迫ることもボランティアの任務である。最後に専門従事者がプロとなる前提にボランティア精神ないしその経験がない場合、“専門白痴”ないし精神の“枯骨化”を招くことを、現場の社会福祉教育者として痛感している。欧米の専門化はボランティアリズムから発芽発生したことを反省する必要がある。

第三に市民運動との関係がある。それは高度成長後の公害等を契機として特にさかんになった。そして、社会福祉参加の形として、サリドマイドその他に対するような支援的・弁護的参加、老人配食の制度化等のための制度促進のための参加、子供会活動等の生活拡充のための参加、市民に学習の場の提供等の啓蒙的参加の四つがあるといわれている（岡本栄一他『社会福祉とボランティア』）。市民運動と社会福祉ボランティアの関係でいえば、同一化の原

理、前記の弁護的参加であろう。高度成長以降の社会福祉に“為に”でなく“共に”という気運が高まったことにも市民運動の貢献がある。次に住民福祉エネルギーの掘り起しにも役立った。社会福祉にかつてのようなエネルギーがみられないのは福祉国家状況、特に二〇世紀末の諸事情から招来されているが、それに新しいエネルギーをつぎこむのは市民運動的ボランティアの任務である。また法律や制度が造られても、それに満足して必ずしもその改善・促進が行われない。国民のニードに対応して改善・促進をはかるのもその任務であろう。ただし、市民運動的ボランティア活動は、ボランティア活動を日本に定着するために重要な役割を果たすものであるが、また市民運動の未熟のため“もの取り”的事例が全くなかったとはいえない、市民運動的活動が日常的で、そのもつ素人性は制度や組織に比し自由な創造性を持ち、専門性に対してその閉鎖性を否定したが、“情的”に流されがちであるので、問題に対

する客観性の用意も忘れてはならない。

第四に自己啓発である。ボランティア活動は、主体的な自己開発である。まず社会的連帯を実践によって身体で知ることである。“類”の破壊の進行の中で、それによって“自然”な人間の回復をはかることである。それは同時に生きる権利と義務の正しい関係の確立でもある。自己啓発として最も重要なことは社会教育や特に中、高校生の福祉教育、特に年齢に見合ったボランティア活動であろう。受験競争体制の中で、人間性を取戻すため福祉教育が行われることは、教育そのものに取ってもマイナスではない。社会福祉教育の現場にいて、大学に新しく入学してくる諸君を、今までの人をけとばしてもという教育から、他人への連帯を通じて自己変革を行わせることがいかに難事かを毎年痛感させられる。しかし、日本のボランティア活動には自発的・主体的動機が乏しく、マスコミや人に誘われてという事例が最も多く、余暇善用のためにという人も多いのであ

る（大阪ボランティア協会編『ボランティア活動』）。

第五にボランティア活動にさまざまな形態がある。地域ボランティア、生活者として、市民とともに福祉資源を生みだし、行動を通じての相互啓発についてはすでにふれた。施設ボランティアにあつては、施設の閉鎖性の打開、施設ニードと地域ニードの間隙を埋める問題、プロである施設従事者に絶えず自然な新風を吹きこむ役割等々がある。社会福祉施設なるが故に当初から“社会性”を持つと考えるのは誤解である。糸賀一雄が閉鎖的共同体であつた近江学園に、社会性を与えることに、一種の社会的“回心”といつていい程の苦闘をしている。

最後にボランティアは自主的なボランティアが原則であるが、日本の特色として任命、ないし委嘱ボランティアである民生委員がある。全社協全国民生委員児童委員協議会は、制度創設六〇週年を期しての活動強化方策として、基本的性格を自主性・奉仕性・地域性の三つに、活動の三つの原則としては住

民性、継続性、包括・統合性をあげている。そのこと自体批判さるべきでないが、そこに見える近代的オブティミズムは否定しがたい。六〇年間の苦渋や献身にみちた年月、逆に戦争協力やボス化等々こそ、ボランティアばかりでなく、社会福祉をいかに国民生活に定着させるかの好個の実験例である。それは近代化と国民化の關係の重要なテスト・ケースである。そこから鉅脈を探しだすべきである。

問題点と歴史的整理の必要 以上の六点等はボランティア活動を取り上げる際の重要点であろう。むしろボランティア活動の実情、時間や活動の内容の調査・点検も重要に違いないが、ここでは触れない。現在ボランティア活動は、押しつけ型や線香花火式な無継続性である慈善“主義”と、当事者の利用主義、地域エゴ等による市民運動“主義”という現実から遊離した陥こうを完全に払拭したとはいえない。また人件費を含めて社会福祉予算の肩代りや下請け、自己開発に名を假りた中年婦人の自己満

足、さらに厚生省、文部省の縄張りによる線引きから全く自由であるともいえない。それらはボランティア対象を疎外する途であるが、なべて混乱の整理は歴史的経験の再構成に待つことが多い。しかし、ボランティア活動の歴史は寡聞にしてほとんど知らない。全社協発行のきわめてかんたんなものがあるが、そこには歴史的社会的視点もみえず、高度成長後のボランティア対象の分析も欠いている。

ボランティア活動の歴史にとって重要なことは、移植とその国民的定着をたえず検証しつつ、定着の途を探索すること、そのために、現在のボランティア活動の前段階である明治慈善会、大正デモクラシ下のセツルメントその他に現れた「近代性」の検討、国民生活に見えない型で行われてきた奉仕活動の発掘整理、ボランティアズムの思想と実体を通じての諸類型の再検討、その批判を通じての国民的合意等であろう。

3、ボランティアズムの源流

欧米の典型（キリスト教）Voluntarism の語源は宗教、教育、兵制等の自由性で、主体的人間の自由行為や無償性の特徴である。社会福祉との関係では連帯性が増えなければならないであろう。ここで欧米の典型をとりあげるのは東洋ないし仏教の社会福祉ボランティアズムとの比較をするために、その本来の意義を明らかにしておきたいためである。西欧的慈善の原形はカリタスである。その具体的な説明は「凡ゆる被造物を天主に似たるの故を以て之を愛せよ、汝自身とまた隣人を天主に似たるの故を以て愛し、汝自身及び隣人を益々天主に似るよう形成せんことを努むべし」である。ここでは正義の愛（神の似姿）と隣人愛が示されている。キリスト神秘体の肢、天国の共同の世嗣としての隣人愛を含む神の天愛から生ずるのが正義の愛で、この愛の精神を以て助力を要する人に加えられる保護が社会福

祉的保護である。それは別の言葉で表現すれば神は十字架を媒介に、神の似姿としての人格に歴史的受肉をしているので、社会福祉として現れるカリタスは、相互扶助や政治的社會政策や人道主義的社會的倫理的救済と異なるのは当然であろう。また同じ宗教として、仏教の絶えざる自己否定において全体との關係に生きる自我、その教義的説明である“緣起”的連帶とも相違する。仏教のような大衆（衆生）↓菩薩↓如来（救済意志本願としての空）↓衆生という、衆生と仏の根元的な不二平等ではない。正義の愛として、神の似像を隣人に受肉しようとする。聖トマスはカリタスを「天主が彼の中にあり、または少くとも天主が彼の中にあらんがために、かく我等は隣人を愛するなり」とのべて、その“施与論”を展開した。カリタスと仏教的慈善と儒教的仁義の區別を確認しておく必要がある。

次にプロテスタントでは、特にルターが“キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト教貴族に与

う”で、慈善思想の変革に関する諸点を提起している。キリストに倣いて自らを放棄して他人につかえる自由、貧民救済は世俗主権の下におきケーザルのものはケーザルに帰すこと、許してならない罪は怠惰と貪欲であること等々である。そこでは制度とキリスト教的隣人愛との分離、世俗内的内面信仰による隣人愛と中世末のカトリック・カリタスの外面的罪障消滅その他の否定、労働の神聖等々近代ボランタリズムの前提となる思想がある。

カルヴァン派は(1)み言の説教による魂の救済への徹底的献身、(2)潜在的平等主義、(3)社会は神の栄光のための行動の場と考え、福祉として現れる場合、対象は社會問題に苦しむ人格、主体としては使命觀に裏づけられた奉仕者、福祉サーピスとしては奉仕者と“病める”人格との出会いである。この点での典型はジョン・ウェズリーである。通常ウェズリーの三つの法則である勤勞・節約・慈善は平面的なバランスを保ち、それが市民革命期の特徴とされてい

るが、勤労・節約による“自己愛”の義務の遂行としての経済的自立、“慈善”を通しての神への“返還”、その“愛の労働”による天国における“報い”と“最後の審判日”における“永遠の報い”の構造で、勤労と節約の“規則”のみの実践は神の前に無価値で、慈善という“よきわざ”を媒介としなければ神の前の“義”とされない（岸田紀『ジョン・ウエズリー研究』）。という説明がある。それにしても、日本ではマックス・ウェバーの“^{ベルツ}召命”に重点がかかりすぎた。むしろウエズリー段階は産業革命前の段階である。ウエズリーが一七四三年ロンドンを二三区に別ち、各区に二名のボランティアの慰問員をおき貧者、病者を訪問慰藉させ、訪問者の資格に、淡泊にして腹藏なきこと、温和にして親切かつ根気よきこと、病人に対して清潔なること、気兼をさせぬことの四つをあげていることが注目される。

欧米の典型(自由主義) 原点としてのカリタス、近代的原流としてのプロテスタントイズムに対し、

第三に近代ボランティア活動の典型として慈善組織化(C・O・S)をあげてみたい。C・O・Sは救貧法の廃止を人口論や賃金基金説に基いて説いたロバート・マルサスに思想的系譜点を持つているので、そこでの道徳過剰や貧困の社会的認識の欠落についてはよくいわれている。しかしまた、そこにみえるきびしい救貧法に対する制度批判、あるいはその延長線上にある“^{デスティン・オブ}価値ある貧民”という内的価値、それを具体的に実施した地区単位のボランティア組織は、近代社会事業の原点ともいわれている。それを代表するのはトーマス・チャーマースで、その貧民救済制度改革案とその実践は著名である。チャーマースは富裕なボランティアに、グラスゴーの担当教区を二五(五〇家族四〇〇名)にわかし、救済ではなく自助を“をあい言葉に、友愛訪問をさせたが、ボランティアズからいえば、いわゆる貧困救済の四つの“自然的・本来的源泉”が重要である。即ち自己保存・親族の善意・貧民階級に対する富裕階

級の同情心・貧民相互の同情心である。そこには貧困の経済的要因の認識がなく、個々人の道徳性が強調されているが、また資本主義の内面的原点であるセルフ・ヘルプ自助の可能性がさぐられている。

C・O・Sの到達は一九六九年のロンドンC・O・Sである。そこでは慈善事業対象を「価値ある貧民」とし、自助の意志が認められない者は申請拒否か、救貧法で抑圧的な方法で取扱わせることにした。そして、町を小地区に別ち、「友愛訪問員」と称するボランティアを地区委員に委嘱し、地区委員は要保護者を調査し、調査結果をカードに登録し、それによって各慈善団体は相互間に連絡調整を行った。中心人物のロツホは「自助はすべての人に可能であり、社会改良は貧民の意情を助長する」と主張した。その後の長い歴史の中で、福祉のためのボランティアリズムには社会改良その他の諸点も加わった。しかし、資本主義、その哲学である自由主義は西欧、特にイギリスが母国である。C・O・Sにも基

本的にはキリスト教の影響があるが、それは自由主義的社会福祉やボランティア活動の典型であることは間違いない。キリスト教と自由主義が欧米ボランティアリズムの原点にある。

儒教的仁義 儒教的ボランティアリズム（儒教や仏教においてボランティアリズムの用語が適当かどうかはこので問わない、その用語の穿さくも余り意味がない）の思想である「仁義」は、日本ボランティアリズムの系譜に深淵のような形で存在し、近代にいたっても方面委員制度その他に大きな影響を与えた。孔子は「仁」に対して一定の定義を与えていないが、狩野直喜氏の整理によれば、(1)親愛若くは慈愛、(2)慈悲、心中より自然に発露して止めんとして己の父母妻に及ぼすが、仁の極致は一人も其所を得ざるものなき状態、(4)利他、自己の利害得失から打算した仁は真正でない。「有_レ殺_レ身以_レ成_レ仁」の状態（中国哲学

史)。この整理を通じていえることは、人間は二人以上相助け相和して始めてその目的を達することができる。しかし二人以上結合するには、結合する所以の力がなければならぬ、この力を称して親愛の徳即ち「仁」としたのである。己と他と共同労作してある目的を達するのが「仁」である。例えば甲の人が乙の人に疾病患難ある場合、乙を己から引離すべからざるものと考え、甲自身疾患にかかった時のように、親切に乙をいたわること、結局「博愛之謂仁」で、親愛である。したがって、仁は「性」であり、それが外に発するとき親愛博愛の情となるのである。孔子の仁には悦楽の要素があるので、西欧ボランタリズムの根底にある「禁欲」のような窮屈なものではない。自己と他人とを同じ人間として認識し、同じように遇しようとした。「仁は人なり」で、孤立人でなく社会的な人間に特徴があった。

孔子の政治思想は政教一致、若しくは法治主義に對する徳治主義が特徴で、家族制度が厳密に行わ

れ、国家も家族を模型として建設されていた。従つて『論語』にみえる社会観は宗族の郷党的情愛を基礎とした人倫調和である。徳治主義は法律によつて人民を強制しようとする法治主義に對立するもので、道徳によつて人民を教化し、礼によつて人民を自然に秩序ある生活を営ましめようとする一種の哲人政治であつた。したがって「仁」の徳は上から下への恵みという性格を多分に持つてゐる。徳治主義には政治と人間の倫理とが不可分の關係で結びつき、東洋的慈善救済の原点の一つとなつた。それは西欧型の公・私分離とも、仏教型の「出家否定」とも異なるものである。

孟子は孔子の「仁」にさらに「義」を加えた。「孟子公孫丑」篇に「所以謂三人皆有_ニ不_レ忍_レ人之心_ニ者、今人乍_チ見_ニ孺子_ヲ將_ニ入_ニ於井_ニ、皆有_ニ怵惕惻隱之心_ニ。……由_{リテ}是觀_ニ之_ニ、無_ニ惻隱之心_ニ、非_レ人_ニ也。無_ニ羞惡之心_ニ、非_レ人_ニ也。無_ニ辭讓之心_ニ、非_レ人_ニ也。無_ニ是非之心_ニ、非_レ人_ニ也。

惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、礼之端也。是非之心、智之端也」とある。

仁義礼智は孟子學說の基本であるが、特に「仁義」は東洋ボランタリズムに大きな影響を与えた。孟子は人情の自然に基づく「怵惕惻隱」の心を仁の本とした。性善説によりながら「孺子の将に井に入らんとするを見れば」の引用例は東洋慈善史で著名である。しかし、これとともに「羞惡之心」を義の端とした。義が中国社会事業思想の基礎になったのは義倉・義渡・義賑・義捐・義穀・義莊・義田・義士・義役等々枚挙にいとまがない。惡を羞る「義」はまた「誼」とも読まれ「人所^{シテ}宜^{スル}也」といわれている。

孟子の仁義が政治論と結びついたのが王道論である。孔子の徳治主義と同じく政教一致であるが、己れの利欲名譽心の為めに力で人民を治める霸道に対し、人に忍びざる実心を以て人民を治めるのが王道である。そして「恒産」「恒心」等がとかれ、生活

安定と人倫の道を以って治政を行えば、人々は心服して帰一すると王道論を展開している。孟子は生民の苦を濟はんと念強く「民^ヲ為^ス貴^キ、社稷次之、君^ヲ為^ス輕^シ」とあり、天子は上天の命を受けて政治をなすもので、人民が背いたときは、天命を失ったもので、他姓に代らすべきであると主張し、その政治思想は平和を主眼とし、人民の物質的及精神的發達を企図したものであった。

儒教的ボランタリズムの基本である「仁」は「人に忍びざるの心」という、自然に内側からわきあがる信愛感や惻隱の心である。それが儒教的ボランタリズムの主体であろう。次に儒教は孤立人でなく二人以上の社会的人間を倫理のたて前とするが、そこで展開される連帶性の基本となるのは「義」であろう。そして「仁義」が「陰徳・陽報」という形で「無償性」として現れてくると考えられる。

宗族的郷党的社会とボランタリー 東洋のボランティア活動を彩るのは、西洋の個に対して、宗族的

郷党的共同体であろう。仁井田陞氏は東洋の課題とし「専制主義家父長的權威主義の永い支配」とし、その変質過程はじみであり、規範意識の前近代性として、道德意識の外面性、道德意識の閉鎖性、道德意識の打算性、公私の無差別の四つをあげられている（中国法制史）。外面性や打算性に問題があるとしても、閉鎖性や公私の無差別は近代的ボラントリズムからみれば、そのように批判されるであらう。中国では家族制度の分裂は農民を窮乏においこむことであり、その共同体は種々の救済的役割の代行もしていた。例えば一族で共有の田地を持ち、その小作料収入を一族に分配して経済的福利を計る義荘等は代表例であった。それは土地の多寡によって、貧富の別なく族人に分配するものと、貧者の救済だけに止るものがあつた。義荘は一族の共同祖先の祭祠を行い、さらに一族の教育や喪婚費及び生活の扶助を行うので、祭田とは同様の機能を持っていたと思われるが、中でも北宋仁宗朝の苑仲淹が創立した

范氏の義荘は最も著名である。また「養兒防備老」として、韓非子は子を養うのは親の老後のためであるといい、子孫から仕送りをするしかない場合、あらかじめ家産の内から養老田を留保した。それは老人のための独立した分割財産であつた。子は父母の亡後、養老田の全部又は一部を処分して葬式費を支出し、余分があつた場合は再びそれを均分した。しかし、家族共同体は共同体の維持のため悲惨な事例もある。溺女等が最も著名である。古来中国では子女の多い家、殊に女子の多い処では、結婚資金を多く要するために嬰女を溺殺した。その方法は水盆中で行われたが、多数にのぼり、そのための救済施設として育嬰堂・慈幼局、特に朱喜原案の福建の挙子倉等が有名であつた。また妻の質入れ即ちいわゆる典妻、妻の質貸借即ちいわゆる租妻も往々行われた。

中国ではピラミット型の官僚制が整然として出来上っており、独裁専制の政權を維持してきたが、そ

の統轄は知州知県等の“親民の官”までで、その下の一般人民にまで及ばなかった。国家の人民への働きかけは租税の徴収と治安の維持で、そこでは国家と社会の分離があった（松本善海『中国村落制度の研究』）。したがって、専制政治と民衆の政治的無関心という構図がみられるが、民衆自体は天災・悪疫・群盗等に対し、自己保存のための協同体制をつくらざるを得なかった。そこに民間で自治的な互助協同の組織が生れたが、それでも専ら耆老父兄の檀制に委ねられていた。「周礼」には六郷・六逐の制があり、郷は五家を以て一組合を組織し、その目的の一に互に相救護し、喪葬の互助や凶禍による患難の救助があり、それを公布式で掲示または朗読した。日本の母法としての唐の五保制は犯罪の告発、強盗殺人犯行の告訴、強盗殺人の場合の赴救または捕獲の義務等を規定した。教化や救済の点で注目されるのは北宋の郷約で、呂大臨兄弟によって制定され、業徳相勸、過失相規、礼俗相交、患難相恤の四条か

らなり、倫理性の強いものであった。

呂大臨兄弟といえ、その郷約を補訂し「朱子増損呂子郷約」を作製した朱子がある。江戸時代の儒学に影響力を持ったのは周知のところであるが、慈善思想からみれば倫理学並びに人間学である“性即理”説、政策としては社倉法その他である。その施策は思索に裏づけられながら具体性を持っていた。備荒制度としての社倉も、豪家の占利を抑え、農民暴動を未然に防ぐ政策であり、村落の階級分裂を救う調停策であったが、背景に窮理学の理念があった。朱子は二年間南康軍の知事となったが、民間有識者に民生安定の意見を徴し、郷党の父老に村落集会の場で、子弟に人倫の道を教えさせ、家族村落の共同親和と救恤をはかることを布告した。宗族郷党社会で行われるボランティアは儒教と不可分の関係にあり、公私未分化と閉鎖性が濃くいろいろとられていた。

江戸時代の儒教的ボランティア 江戸時代のボ

ランタリズムは主として儒者から提出され、それは江戸時代ばかりでなく、近代にも影響を与えている。その中心は朱子学で、その社会的性格は理知的・静観的・禁欲的であったが、朱子学に反発して、動機の主観性を重視し、知行合一説をとる陽明学、

また直接孔・孟に学び、朱子学の理ないし法に対して仁徳を主張する古義学も生れた。儒教学者の慈恵救済論やランタリズム論は膨大な数に達する（拙著『社会事業理論の歴史』）。これら諸論は武士の倫理を基範とし、一方では名君思想と結合し、他方では隣保郷党を基盤としながら君子仁人型を造形した。そして、強固な伝統を形成したが、キリスト教的公・私分離や自由主義に基づく欧米型に対し、郷党的共同体における仁義を基本とする君子仁人型として、近代以降も力を持った。

日本の儒教的ランタリズムも家族制度や村落共同体上の救済に重点が置かれた。その思想家として山鹿素行は武断主義的立場で、たんなる博愛、仁慈

を否定し、救済は親族↓一村一郷↓奉行の順で本地主義をとった。貝原益軒は『自娛集』で、救済によって良心の満足が得られ、えもいわれぬ楽しみがあると楽観主義的主張をしている。その他数多くのランタリズム論が生れている。

ボランティアの日本の状況 もともと政治的救済動機とボランティアは一種の対立概念で、近代において公私分離原則によって、国家責任と民間が分離をみるものである。しかし、日本のように単一民族で単一言語を用い、家族制や隣保制的共同体が濃厚に残っている国では、この両者の分化は困難であった。

古代国家では、聖徳太子には、太子政治として将来確立さるべき古代天皇制の家父長的支配の理想主義的プランとして救済があることは、一七条憲法で明らかであるが、またその救済理念に仏教的ランタリズムのあることは周知のところであろう。中世鎌倉時代の典型的救済領主北条泰時にも、その救済

精神、特に名聞利益を超越した態度には明恵の影響力が大きかった。近世江戸時代には特に政治的救済動機とボランティアズムが密接に結びついている。その代表的人物上杉鷹山の飢饉救済には「仁沢」「一国一家の思い」等の理念が強調されている。そこでは儒教的倫理観を基礎とした家父長的救済がみえる。それは近代に入って天皇制に受けつがれ、国家責任と天皇によるボランティアズムの分離をみることに困難な結果を招いた。

一方自然発生的ないし土着的なボランティアズムや、教派神道的ボランティアズム、さらに儒教や仏教の土着化した心学その他のボランティアズム、あるいは二宮尊徳の報徳にみられるボランティアズム等さまざまな型があった。村落共同体での自然発生的形態は、共同体内の不幸・天災・悪疫等々に対し相互扶助が展開された。特に講集団等はその代表的なものであるが、それは共同体から突出した者にまで及ばなかった。教派神道では天理教の「ひのきしん」が

代表例でその他の新興宗教にもボランティア活動が多い。心学のボランティア活動は周知のところである。また仏教思想の土着的日常化の中で、自己放棄をしながら他己と融合して行く「縁」的発想等も注目されよう。儒教的発想は方面委員制度にとりいれられ、報徳仕法は日本的ボランティアとして、近代社会事業にも多くの影響点を持っている。

日本のボランティアズムの整理は今後の課題である。しかし、東洋の諸思想の日本化を含めて、宗教的次元においても倫理的次元においても共同的な「もちつもたれつ」が特色であろう。そこには大変豊かな側面があるにしても、そこへの単なる回帰はノスタルジアで近代社会事業を通過して、現代社会福祉の課題に当面している日本社会福祉にとってアナクロニズムであろう。しかしまた、西欧的「個」や主体性でそれを前近代的なものとしてステレオタイプで切り棄てるのも誤りであろう。西欧的「個」が病み、その救いのあるものを東洋や日本が握って

いることもよくいわれるところである。「個」と「共同体」とがはげしくぶつかり合いながら、新しい次元での統合に努力して行くのが、日本的ボランティアリズムの方向といえよう。

二、ボランティアリズムと仏教

1、ボランティアリズムと仏教思想

仏教と公・私分離 仏教ボランティアリズムは同じく宗教であるキリスト教の近代性を批判的に吸収して、世界史的役割を果たすことがその方向と考えられる。それは単なる感情的反発や逆に宗教的妥協ではなく、日本の精神的風土の中で、きびしい緊張を保ちながら、キリスト教の近代性を批判的に糧とすることを怠ってはならない。

ところで西欧型ボランティアリズムは公・私分離が特色である。しかし、仏教にあつては「浄仏国土・成就衆生」といわれるように、国土や衆生から離れて宗教が成立するわけでない。仏教は国土に代表され

る制度・政策をめぐつて、そこに丸ごと「浄仏国土」を試みるか、あるいは癒着をするか、逆に「出家否定」を媒介に絶縁するかの方向をとりがちであつた。そのような方向に重要な宗教的特色もあつたが、また近代的公・私分離原則が貫徹しにくい難点もあつた。例えば「浄仏国土」の例としては、アシヨーカの債務返還としての政治、「法」^{ドヘルマ}の表現としての慈善王国樹立の試みは、慈善を政策の中心に置きながら、現実の戦争国家を否定して、「法」としての国家を構想したものであつた。逆に癒着としては真宗が「王法為本」の旗じるしのもとに慈善を動員した等の例は他の教団においても欠かない。

出家否定・名利否定のボランティア活動は、戒律に具体的に現れている。三聚浄戒中の第二摂善法戒とか、その他戒律を基本においた慈善活動も多い。むろん行基のように国家仏教に対しての民間伝道、民間伝道とボランティアな活動という一見分離とみえる事例もあつた。しかし、行基の場合も、最後に

古代国家との妥協という形をとっている。現実の国家や人間を離れて宗教が成立し得ない仏教にあつては、キリスト教的発想の公・私分離はとり得ないだろう。一たび社会否定を試みなければ信仰を形成し得ない仏教においては、“往相”“還相”の過程で、キリスト教的公・私分離が仏教的ボラントリーの整序に役立つと思われる。

ボラントリズムと仏教 仏教思想の特徴は慈悲にあるので、仏教ボラントリズムは“慈悲的”ボラントリズムといえよう。もしキリスト教のボラントリズムを“禁欲的”ボラントリズム、儒教のボラントリズムを“仁義的”ボラントリズムと規定すれば

“慈悲的”ボラントリズムこそ仏教の特色である。慈 \parallel maññi は真実の友情、純粹の親愛を意味し、悲 \parallel karuṇā は愛憐ややさしさで、慈悲は愛憎の対立をこえて、一切の生きとし生ける者に及ぶとされた。慈善もまた仏教用語で「悲しみをこめた心の作用」と解せられた。慈悲の実践とは「他人を自己の

うちに転回せしめること」で、“自他不二”の平等性が基本的特徴である（中村元『慈悲』。『唯摩經』の「衆生病めば則ち菩薩も病み、衆生の病癒ゆれば、菩薩も亦癒ゆ……菩薩の病は大悲を似て起こるなり」、あるいは親鸞の著名な「親鸞におきては父母の孝養のためとて一ぺんも念仏申すこといまだ候はず、一切の有情はみなもと生々世々の父母兄弟なればなり」という普遍平等性もそうであろう。もともと仏教は人衆 \downarrow 菩薩 \downarrow 如来（救済意志本願即ち空） \downarrow 衆生という基本構図を持ち、仏と衆生の根源的な不二平等性が、仏教的衆生であったからである。

慈悲から導きだされる仏教的ボラントリズムの四つの性格は社会観としては“縁起”的協同連帯であり、人間的主体観は“無我”であり、奉仕観としては“名利否定”であり、行為観としては、和辻哲郎氏が『原始仏教の実践哲学』で示すように“実践”であろう。

仏教の宇宙は相関縁起であり、社会は共業の所感である。絶えざる自己否定において全体との関係に生きる“自我”が仏教の“無我”とすれば、社会全体の幸福なしに個人の幸福はあり得ないだろう。一代の仏教史家辻善之助氏は、仏教社会事業のエキスを“名利否定”に求めた。出世間の立場からよみがえる世間を求める仏教には、戒律観に立脚した慈善を代表した明恵がいうように「世間輪転之間男女何類非ニ父母」と、そこには名利が現われるはずもなく、他人に対しての慈悲ではなく、まさに慈悲の対象が「わが父母である」という同一性にある。そして、慈悲といっても観念の世界にあるのではなく、「実践行為」の中に“空”をみ、さらにそこに“覚”をみることが原則になっているのである。

仏教的ボランティアズを具体化する慈に際し膨大な教義が動員された。まず“布施= *dāna*”である。大乘菩薩の行とは絶対利他の行であるが、大乘仏教徒の基本的実践として六波羅密があげられ、それが

菩薩道であるといわれている。その第一波羅密が布施である。次に東洋的社会的ボランティアな活動に大きな影響を与えたものとして“福田= *punyaksetra*”がある。田の能く物を産することく、これを施せば能く福を生ずるとの意である。特に著名なのは八福田で、八つの社会的公共事業によって幸福を得るとされている。また八正道中の正業として四摂事が挙げられ、布施・愛語・利行・同事（他人に協力）がとかれている等いちいち述べられない。

ところで近代ボランティアズとして、しばしば無償性・連帯性・主体性があげられる。それを先ほどの仏教思想にあてれば、無償性=名利否定、連帯性=縁起性、主体性=無我・生命の共感となろうか。そして、それらは実践の中に存在するとみるわけである。

しかし、その教理も歴史社会において多くの矛盾があった。第一にその否定観は歴史社会からの超越となり勝ちであった。本来宗教的主体は歴史社会的

現実と対決否定しながら発言するものであるが、歴史社会的現実と対決しないままの否定は超歴史的となり、社会もむしろ“世間”と認識され、観念論になり終り、変革も志向できない結果となり終る。第

二に仏教的人間観は、人間↓菩薩↓如来（救済意志本願）↓人間となろうが、そこでの自我否定は涅槃・覚・寂靜が目的とされた。キリスト教的人間は、父なる神に裏打ちされ、十字架を媒介に人格に受肉する。人間のため世界をつくった人格神である。第三にキリスト教の実践は対象において“神の似姿”を設定しようとする。そこには神の意志による“選び”、あるいは“永遠の救いと亡び”がみえる。仏教においては“作用における存在性”即ち“空”が問題となる。対象と主体は“実践”において自己不二的“平等性”である。むしろプロセスにおいて対象と主体が統合されていることである。仏教ボラントリーズムは多くの今日的課題を先どりしているが、歴史社会に対し余りエネルギーを持ち得なかつ

た。エネルギーの持たない信仰は信仰たり得ないが、仏教ボラントリーズムはいかにしてそのエネルギーを獲得しようとするか。

2、仏教ボラントリー活動の歴史

東洋 インドでは、前述のアショカは戦争の悲惨さをつぶさに体験した後、不殺生と非暴力を守り、国家統一の基礎を“法”の自覚において、特別国家意識におかなかった。国王の政治は債務の返還であるという報恩業を基礎とした。広大な施与を行っても克己、心の清浄、報恩の念、信仰の堅固が存しない人は賤人であるとされた（中村元『宗教と社会倫理』）。アショカの慈善は国家統治と不可分の関係にあり、単なるアショカのボラントリーではない。しかし、アショカにおいては仏教的ボラントリーを離れて、このような慈善が存在しなかったことも事実である。それは聖徳太子等にもみえることで、古代国家や封建社会ではこのような事例はし

ばしばみえる。

中国での仏教ボランティアズムを整理してみれば(1)菩薩の慈悲行・布施行で、特に福田思想がさかんであった。(2)報恩中四恩が注目された。特に衆生恩は万物一如、一切平等の社会共同体的発想で、生活を仏恩とみた。(3)不殺生戒で一切の男子は父、女子は母とみ、共に“輪廻”するが故に六親眷族の同朋とみるところから不殺生戒の思想が展開した。さらに“放生”思想は不殺生から、ひいては生きる者の生命の尊重、あるいは救護や苦しみの解放も意味していた。

中国仏教のボランティアズムの基本に“上求菩提下化衆生”という菩薩思想がある。そして、貧困・疾病・犯罪等の救護、動物愛護、社会教化等のボランティア活動が具体的に展開された(道端良秀『中国仏教と社会福祉事業』)。そのあるものは日本仏教にも影響している。

日本 日本仏教の特色は実践仏教にあるといわれ

ている。仏教ばかりでなく社会事業全般の父祖的地位にある聖徳太子の四カ院は著名である。四カ院は国家統治との関係があるとしても、その名称である散田・施業・施療・悲田院は仏教との関係が深く、特にそのボランティアズムの根拠を提供する『三経義疏』は福祉との関係が深い。『勝鬘經』並にその『疏』に現れる勝鬘夫人の三大願、十大受はそうである。十大受中の六受には「自ら己の為に財物を受蓄せず、凡て所受あれば貧苦の衆生を成熟せしめん」とある。聖徳太子の福祉には、国家統治の手段というより、個人の思想として仏教ボランティアズムが色こい。

行基のボランティア活動は質的にも量的にも日本慈善史の偉観であった。その伝道が成功したのも律令政治による抑圧と貧窮からの解放を望む民衆に対し福祉活動を行ったことに一因がある(井上薫『行基』)。行基のボランティアズムに、布施屋等に表示されるように“布施”や“福田”思想がある。

鎌倉時代は日本の宗教改革期である。旧仏教では北条泰時の救済に影響を与えた明恵がある。明恵は名利をきらって、持戒厳正をもつてきこえた。そのボランタリズムは「諸仏の慈悲平等にして差別なし」という立場で、動物にいたるまで愛護につとめた（田中久夫『明恵』）。

明恵と同じく鎌倉旧仏教を代表する西大寺流の叡尊・忍性は著名である。叡尊は非人を文殊菩薩の権化と見たてているが、真言律に基いて非人にも厳戒を加えている。そこに対象への寛容とともに戒律的禁欲的態度がうかがえる。忍性は十種大願をたて、その六で「無遮平等の善根」をのべている。しかし、忍性のような広範囲の慈善を行えば権勢に近づくを得ない（和島芳男『叡尊・忍性』）。「名聞否定」を重視する仏教ボランタリーと、仕事のために公武権勢に近づくことは、仏教ボランタリーに解決が迫られた問題であつた。

救済対象に即したボランタリズムの展開は鎌倉淨

土教に著しく現れた。すでに平安末期市聖（いちせい）を以て称された空也は地方を周遊し、遺棄された死屍を茶毘に付しながら供養した。法然は往生淨土を勧める慈悲が、とくに「貧窮困乏の類」「愚鈍下智の者」等に注がれていることを悟つた。そして、室の泊（むろのどまり）の遊女教化等を行つた。

法然の淨土教をさらに徹底させたのは親鸞で、その思想の特徴は「惡人正機」にある。親鸞は「小慈悲もなき身にて、有情利益はおもうまじ」と自力小我の福祉などはむしろ否定した。しかし、親鸞にあつては他力の一念によつて「如来等同」となるとされる。惡人正機↓信の一念↓如来等同は、著しく日本的なボランタリズムといえるであらう。一遍はさらに徹底し、不信は不信のままの「平生即臨終」を説き、諸国遍歴をしながら、病者の乞食その他の救済に當つたが、そこには救済対象と主体の区別さえなかった（柳宗悦『南無阿弥陀仏・一遍上人』）。

鎌倉期には、救済に先立つて仏道の優位を主張し

た道元の四摂法解釈、あるいは地震疫病に仏の予言の現実化をみ、ひいては「立正安国論」をかかせる一因となった日蓮等がある。鎌倉期の浄土宗における救済対象との同一観、逆に禪系における主体観の確立は、仏教ボランティアズムに現れる両側面のピークといえるが、そこから今日のボランティアズムの多くの脈も発見できる。

3. 近代仏教ボランティアズムの 三つの類型

颯田本真尼の布施行 本真が明治二四年の濃尾大震災から大正一三年の神奈川県藤沢の震災窮民の救済に至るまでのボランティア活動は、全国二三県一五〇余ヶ町村、救助戸数六万余、訪問巡教戸数一〇万余戸に達する。徳雲寺や慈教庵を創建し、弟子の数も九〇人に達した。それは近代仏教の慈善を代表するばかりでなく、ボランティア活動として驚異的であるが、その布施的ボランティア活動は多くの人々が忘れてゐる。本真尼のボランティア活動は、浄土

宗では福田行誠や慈無量講の志運、宗外では当代最高の律僧雲照の影響をうけている。その慈善活動は施設の経営等でなくまさに布施行であり、その慈善行は日本近代社会事業の開拓者矢吹慶輝らに影響を与えている。本真の布施行を伝える新聞雑誌は数多く「風の如、魔の如惨禍を尋ねて仏心の慈悲行脚、灰色の袈裟衣を着けて七十八歳の老尼本真」等とある。本真の布施行は浄土宗西山律に基盤を置いた近代の戒律型ボランティアズムを代表している。保守的な純粹な律的ボランティアズムが、最も近代的な矢吹慶輝以下に深い思想的影響を与え、系譜的存在となったことに関心がひかれる。

渡辺海旭における「共済性」と「在野性」 渡辺海旭の社会事業史における最も大きな功績は仏教社会事業の現代化である。それは仏教の枠をこえて日本社会事業思想全体への発言となっている。海旭は明治四四年浄土宗労働共済会を設立し、「共済」思想を提起しながら、仏教で全く失敗していた初期労

働者を把握した。その思想的背景にあったのは、われわれの生存は社会大衆の“衆生恩”に支えられており、その“お返し”として“報恩行”としての社会事業を捉えたことであつた。救う者と救われる者との間に生ずる差別観の克服として、仏教の“報恩行”を提示した。渡辺海旭は今の時代は個人的救済の時期でなく、社会的共済の段階であると認識した。なればこそ救済ではなく、防貧として労働共済会を考案したのである。したがって、ここでの“報恩”は個人的主体的契機に留まらず、社会観と組合わされ、社会観としての“人類相愛”が“報恩”によつて根拠づけられている。それは次の世代の長谷川良信らにより社会連帯思想と結びつけられるにいたつた。

日本ボランタリズムの特徴の一つに“在野”意識があるが、海旭社会事業における三宅雪嶺等に根を持つ明治中期の国粋主義にもとづく“在野”意識も注目される。なお椎尾弁匡の“ともいきり共生”運

動も名古屋その他各地にセツルメントを産んでいったことは、現在のボランタリズムと関係して再評価さるべきで、そこに現われる“社会的覚醒”としての仏教に注目したい。

妹尾義郎の社会変革的仏教

妹尾義郎が率いた新興仏教青年同盟結成の三綱領は「一、われらは、人類の有する最高人格、釈迦牟尼仏を讃仰し、同胞同愛の教綱に則つて仏国土建設の実現を期す。二、われらは全既成宗団は仏教精神を冒瀆したる残骸的存在なりと認め、之を排撃して仏教の新時代的宣揚を期す。三、われらは現資本主義経済組織は仏教精神に背反して大衆生活の福利を阻害するものと認め、これを改革して当来社会の実現を期す」である。昭和八年新興仏教同盟第三次大会で妹尾は、仏教の帰依仏・帰依法・帰依僧の三帰依をマルクス主義世界観と批判的に対象しつつ、実践綱領を「一、仏陀のみ名による仏教の統一、二、御用化された国家主義的仏教の清算、三、国際主義仏教の高揚、四、個人

的観念的福音主義から社会解放運動へ、五、階級的立場の認識と仏教の方向、六、既成教団に失われた戒律の現代の実践」において。

同盟の基本的指導原理はこの三帰礼に現われている。妹尾の説明によれば、三帰礼第三の“自帰依僧”とは、搾取なき共同社会の実現で、僧伽は共和政体を意味している。第二の“自帰依法”は共同社会実現の基礎哲学で、空觀縁起法を意味し、私有否定・相依相関の実践的無我イズムで、唯物弁証法を統攝止揚した仏教弁証法の原理による仏教史観である。第一の“自帰依仏”は“自帰依法”“自帰依僧”の理想的体験的唱導者としての仏陀への渴仰であり、分裂した既成教団統一の唯一の条件であるとのべている（拙編『仏教』筑摩版）。妹尾の思想の解釈については異なった意見や評価がある。新興仏教青年はボランティア活動を試みたこともあり、仏教ボランティア活動が運動的方向をとる際の先駆的試みであらう。

本真的戒律型・海旭的共済型・妹尾的運動型は近代仏教ボランティアの現われ方をそれぞれ代表している。最も近代型とみられる海旭に、新戒律運動があり、妹尾にも激しい求道的前提があつたことも見逃すことができない。所詮信仰を離れた仏教ボランティアイズムはあり得ないし、また宗教的共同体を離れた仏教ボランティアイズムもあり得ない。生活の中に“覚者”を求め、社会の中に“浄土”を発見するのが仏教ボランティアイズムの特徴であらう。（仏教ボランティアイズムを“意志”的に追求実践し、今春三月九三歳の生涯を終った母の新盆に。一九七八年八月一日）